مجلة هيرودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية	المجلد6/ العـــدد1 (2022)، ص ص 479-507

أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي في نظر المستشرقين

The impact of Greek philosophy on Islamic theology in the view of orientalists

محمد أمين بركاني *	شافية صديق
مخبر مناهج البحث في العلوم الإسلامية، جامعة بن يوسف بن خدة (الجزائر)	جامعة بن يوسف بن خدة (الجزائر)
med.berkani@ univ-alger.dz	charifamoussa@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: .15../08./..2021..   تاريخ القبول: 11../.2022/03

ملخص:

من خلال مقال علاقة الفلسفة اليونانية بعلم الكلام الإسلامي، نحاول تحليل أهم الأطروحات والمواقف التي تضمنتها الدراسات الاستشرافية حول موضوع عوامل نشأة علم الكلام الإسلامي ومدى تأثره بالفلسفة اليونانية، وتكمن أهمية البحث في إبراز مدى موضوعية وعلمية الأبحاث والآراء الاستشرافية المتعلقة بعلم الكلام، لنبلور فكرة واضحة حول أكثر العلوم جدلا بين المسلمين أنفسهم وبين السلمين وغيرهم، وسنعمل على توضيح الدوافع الموضوعية والذاتية التي تمخضت عنها تلك الآراء الاستشرافية، وقد توصل البحث إلى أن علم الكلام الإسلامي نتاج امتزاج إبداع المسلمين وخصوصياتهم العقائدية، واستفادتهم من الفلسفات الوافدة خصوصا الفلسفة اليونانية التي ساهمت في تطوره فيما بعد.

كلمات مفتاحية: علم الكلام، الاستشراق، الفلسفة الإسلامية، أصالة علم الكلام، الفلسفة اليونانية.

Abstract: (not more than 10 Lines)

Through the article on the relationship of Greek philosophy with Islamic theology, we try to analyze the most important theses and stances included in orientalist studies on the subject of the The origins of Islamic discourse theology and the extent to which it was affected by Greek philosophy. The importance of the research lies in highlighting the extent of objectivity and scientificness of the Orientalist research and opinions related to theology, in order to crystallize a clear idea about the most controversial sciences among Muslims themselves and between Muslims and others.We will work on clarifying the objective and subjective motives that resulted from these Orientalist views. The research concluded that Islamic theology is the product of a mixture of Muslims' creativity and their doctrinal peculiarities, and their benefit from incoming philosophies, especially Greek philosophy, which contributed to its development later.

Keywords: *theology, Orientalism, Islamic philosophy, the originality of theology, Greek philosophy.*

المؤلف المرسل

. مقدمة:

يعد علم الكلام الإسلامي عنصرا محوريا للفلسفة في الحضارة الإسلامية، فهو فلسفة على الطريقة الإسلامية، إذ انطلق من مسلمات استمدها من مصادر الإسلام الأصلية في بحث إشكالياته والرد على المخالفين، ثم استفاد علماء الكلام في تنظيم حججهم وترتيب أدلتهم من فلسفات وافدة، مما خلق تشابها بينه وبينها من ناحية المنهج، والمصطلحات المستعملة، وقد تسربت خلال استفادته بعض الأفكار والرؤى التي حوتها هذه الفلسفة الوافدة، فتشابهت المواضيع وتعاطى بعض علماء الكلام معها، ولكن مهما بلغت درجة التشابه تبقى لكل فلسفة أو فكر مميزاته وطابعه ومشكلاته الخاصة.

ولكن قد تستغل السمات المشتركة والمتشابهة بين الثقافات، لتشويه ثقافة ما لغايات إيديولوجية أو دينية، ولا يمكن الكشف عن هذا إلا بالأبحاث الجادة والدقيقة البعيدة كل البعد عن الذاتية، ومن المعلوم أن الحضارة الإسلامية انطلقت من النص المعصوم، واصطبغت معظم المعارف التي أنتجها المسلمون به، وكان هذا النص المقدّس هو الموجِّه لمعالجة مختلف المشكلات العقائدية التي كانت ترد عليهم، إلا أنه وبعد تعرف المسلمين في وقت مبكر على الفلسفة اليونانية من خلال الحوار والجدل الذي نشأ بينهم وبين الملل والنحل الأخرى، رغبوا المسلمون بالاطلاع على علوم اليونان بغية تقوية أدلتهم للدفاع عن عقيدتهم ضد أعدائهم من جهة، ورغبتهم في اكتساب المعرفة من جهة أخرى، فعكفوا على ترجمة ما استطاعوا من كتب اليونان، خاصة الكتب المتعلقة بالفلسفة والمنطق، وقد حملت هذه الكتب نظرة فلاسفة اليونان ومعتقداتهم وآراءهم فيما وراء الطبيعة، وتزامنت هذه الترجمات مع نشأة علم الكلام وتنوع مسائله، ومن هذا المنطلق نظر إليه بعض المشتغلين به وبتاريخه على أنه مجرد امتداد لعلوم اليونان.

ويهدف بحثنا هذا إلى توضيح مختلف الآراء الاستشراقية في مسألة تأثر علم الكلام الإسلامي بالفلسفة اليونانية.

ولقد اعتمدنا على مجموعة من المصادر الكلامية ومصادر التأريخ للفرق الإسلامية، ومؤلفات وبحوث لمستشرقين بحثوا مسائل تتعلق بالفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، كتاريخ الفلسفة الإسلامية لدي بور **de boer** وكتاب علوم

اليونان وسبل انتقالها للعرب لأوليري **De Lacy O'Leary**، ومذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود لبينيس **S. Pines**.

وتكمن أهمية البحث في إبراز مدى موضوعية وعلمية الأبحاث والآراء الاستشرافية المتعلقة بعلم الكلام، لنبلور فكرة واضحة حول أكثر العلوم جدلا بين المسلمين أنفسهم وبين المسلمين وغيرهم.

مما سبق نطرح الإشكالية التالية:

ما مفهوم علم الكلام عند المستشرقين؟ وهل هو أصيل أم منحول في نظرهم؟ إلى أي مدى تأثر علم الكلام الإسلامي بالفلسفة اليونانية؟

وللإلمام بجميع عناصر البحث ومعالجة الإشكالية، اعتمدنا المنهج التاريخي والمنهج الوصفي التحليلي.

وعالجنا الإشكالية المطروحة، في المحاور التالية:

2. مفهوم الاستشراق **l’Orientalism**.

3. مفهوم علم الكلام الإسلامي.

4. الفلسفة اليونانية كعامل من عوامل نشأة علم الكلام.

5. خاتمة.

2. مفهوم الاستشراق l’Orientalism

يعد مفهوم الاستشراق وضبطه أمرا محوريا في أي دراسة علمية للوقوف على ما يعنيه في البحث، وأبعاده الابستمولوجية، لذا وجب تحديد وضبط خصائصه، وهذا ما سنحاول بيانه في بداية مقالنا.

لقد ركز جلّ علماء الإسلام على محاولة الاتفاق على تعريف دقيق، شامل وضابط لمدلول الاستشراق، ولكن من استقراء البحوث والكتابات المتوفرة بين أيدينا، يتبين لنا استحالة وجود تعريف محدد ومتفق عليه من قبل الكتاب والدارسين، وتختلف التعريفات باختلاف وجهات النظر وأبعاد ومنطلقات كل باحث المعرفية والعلمية، فمنهم من عرفه من جانبه السياسي، وآخرون من جانبه الفلسفي، وهكذا.

1.2 مفهوم الاستشراق لغة:

لم يرد مصطلح الاستشراق بهذا اللفظ في المعاجم اللغوية، وكل ما ورد هو كلمة الشرق، وباعتبار أن كلمة الاستشراق منحوتة منها، وتعني شروق الشمس وشروق الشمس بمعنى طلوعها[1]، ويذكر الفراهيدي أن الشرق خلاف الغرب والشروق كالطلوع... والشرقي من الأرض والشجر ما تطلع عليه الشمس من لدن شروقها إلى نصف النهار، فإذا تجاوز فهو الغربي[2].

فكلمة الاستشراق مولّدة عصرية في اللغة العربية، بإضافة الهمزة والسين والتاء والألف لكلمة الشرق، فأصبحت استشراق، ومعنى الإضافة التحول كما في استحجر الطين أي صار حجرا، واستونق الجمل أي صار كالناقة في طباعها[3]. وأوضحت بعض المصادر اللغوية الحديثة معنى الاستشراق بقولها: استشرق أي طلب علوم الشرق ولغاتهم ويقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة [4].

ويذكر المستشرق الألماني (رودي بارت **Rudi Paret**) تعريفا له قائلا: " كلمة استشراق مشتقة من كلمة شرق، وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي"[5].

وبالرجوع إلى المعاجم الأجنبية نجد في معجم لاروس: مصطلح **Orientalisme**، الاستشراق: يعني علوم الشرق: تاريخ، لغات، آداب، فن، دين، المرتبطة بشعور الشرق والشرق الأقصى. أما **Orientaliste**، المستشرق: فتعني عالم متخصص في اللغة والآداب وغيرها، الخاصة بالشرق والشرق الأقصى [6].

2.2 مفهوم الاستشراق اصطلاحا:

يعد مصطلح الاستشراق من المصطلحات التي دار حولها خلاف كبير في تحديد مفهومها فقد نظر إليها كل باحث من زاوية تعينه في بحثه، بحسب أهداف الدراسة ومنطلقاته العلمية والمعرفية، ومما صعّب ضبط المفهوم هو كون الاستشراق خضع للتطور والتغيُّر عبر مراحل طويلة منذ نشأته بتغير خلفيات ومدارس المستشرقين أنفسهم، أو بتغير دياناتهم وغاياتهم من البحث، وصولا في العصر الحديث إلى ما سمّي بالدراسات الشرقية أو الإسلامية أو دراسة الأقاليم، ومن خلال استقراء ما كتب في محاولة لضبط المفهوم الاصطلاحي يتبيّن أن دأب

الباحثين هو إيراد عدة تعريفات ثم الترجيح بينها أو محاولة صياغة تعريف إجرائي مختار يكون أكثر قابلية للتفسير والشرح وأقدر على ضبط الظاهرة وتقديم معرفة شاملة حولها تمكنه من تتبعها ودراستها.

ومن بين أهم التعريفات المنتشرة هو تعريف إدوارد سعيد " مبحث أكاديمي، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، وفي معناه الأعم هو أنه أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمّى – الشرق–، وبين ما يسمى – الغرب–.. ومعنى ثالث له ذو بعد سياسي: يعني بأنه أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلّط عليه "[7].

والاستشراق في رأي البعض: هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي[8]، والاستشراق بمعناه العام هو الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعه وحضارته[9]، كما تم تعريفه بأنه: اشتغال نفر من العلماء الغربيين بأحوال الشرق[10].

من خلال هذه التعريفات يتبين لنا أن هناك علاقة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي، فالاستشراق أطلق على الدراسة التي تعنى بالعالم الشرقي، وأطلق على من يشتغلون به من الغربيين اسم (المستشرقين)، وهم جماعة من المؤرخين والكتّاب الأجانب الذين خصصوا جزءا من حياتهم في دراسة وتتبع المواضيع التراثية والتاريخية والدينية والاجتماعية للشرق.

3.2 موقف الغرب من هذا المصطلح:

لقد توقف الغرب على التوقف عن استخدام مصطلح استشراق أو كما قال برنارد لويس Bernard Lewis إن هذا المصطلح قد ألقي به في مزابل التاريخ. فقد رأى الغرب أن هذا المصطلح ينطوي على حمولات تاريخية تتعلق بالاستعمار خصوصا ودلالات سلبية وأن هذا المصطلح لم يعد يفي بوصف الباحثين المتخصصين في العالم الإسلامي. فكان من قرارات منظمة المؤتمرات العالمية في مؤتمرها الذي عقد في باريس عام 1973 بأن يتم الاستغناء عن هذا المصطلح، وأن يطلق عليها اسم (المؤتمرات العالمية للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال أفريقيا ICHSANA)[11] وقد نظّمت المنظمة مؤتمرين تم عنونتهما بهذا العنوان إلّا أنه تغير مرة أخرى إلى (المؤتمرات العالمية للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية ICANAS). وقد عارض هذا القرار دول الكتلة الشرقية

(روسيا والدول التي كانت تدور في فلكها) [12] ومع ذلك ففي المؤتمر الدولي الخامس والثلاثين للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية الذي عقد بالمجر في بودابست كان مصطلح المستشرقين والاستشراق يستخدم دون أي حمولات أو خلفيات، مما يعني أن الأوروبيين والأمريكيين هم الأكثر اعتراضاً على مصطلح مستشرق، وفيه محاولات لاستبداله بمفاهيم أخرى، فهم يعتبرون أنهم مستعربون Arabists أو إسلاميون Islamists وأحيانا باحثون في العلوم الإنسانية Humanists ومتخصصون في الدراسات الإقليمية أو الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية التي تختص ببعض البلاد العربية والشرقية أو مناطق جغرافية محددة. نشير في هذا الصدد إلى أن تغيير التسمية لا تعني بالضرورة تغيير الخلفيات العدائية التي تميّز بها الاستشراق اتجاه الإسلام والمسلمين وحضارتهم، وعليه يجب أن لا نغفل عن استمرار اهتمامهم بدراسة كل ما يتعلق بتراثنا وثقافتنا والكتابة حول قضايانا، وكذلك تنظيم المؤتمرات والندوات و المجلات، ونشر الكتب والدوريات والبحوث حول العالم الإسلامي. فلا يجب أن يصرفنا تغيير المسمّيات عن الوعي والتفطن لما يكتبونه.

3. مفهوم علم الكلام الإسلامي

يعلم جل الباحثين في الفكر الاسلامي أن داخل منظومته صنفين من المباحث، الأول متعلق بالعمل، سمي بعلم الفقه، والثاني متعلق بالاعتقاد سمي فيما بعد بعلم الكلام.

يقول التفتازاني (ت: 793هـ) في هذا السياق: "اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية، ومنها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية، والعلم المتعلِّق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام ... وبالثانية علم التوحيد والصفات" [13]، وهذا الأخير هو أحد أسمائه إذ سمي علم الكلام بعدة أسماء منها علم التوحيد والصفات، وعلم النظر والاستدلال، وعلم أصول الدين، وعلم العقائد، والفقه الأكبر.

1.3 تعريف علم الكلام:

للعلماء المسلمين في تعريف علم الكلام عبارات مختلفة فمنهم من عرفه باعتبار موضوعه، ومنهم من عرّفه باعتبار وظيفته وغايته، ومن بين هذه التعاريف نذكر ما يلي:

أقدم هذه التعاريف، تعريف أبي نصر الفارابي (ت: 950هـ) وقد عرفه باعتبار الوظيفة والغاية بقوله:"وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل " [14].

كما عرّف عضد الدين الأيجي (ت: 756هـ) علم الكلام بأنه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبه، والمراد بالعقائد: ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم، وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام" [15]، وبنفس المعنى تقريبا عرفه التهانوي [16]، وطاش كبرى زادة[17].

وقد عرّفه الامام الغزالي (ت:505هـ) باعتبار الوظيفة والغاية فقال: "هو علم مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة" [18]، ويلاحظ على أن تعريف الإمام الغزالي أنه لا ينطبق إلا على الكلام السني لتقيده بعقيدة أهل السنة والجماعة في التعريف فبذلك أخرجه عن خاصية العموم، وبهذا التعريف يكون قد أخرج المعتزلة مثلا من علماء الكلام، وعلى هذا يكون تعريف الإيجي أكثر شمولية.

وعرفه ابن خلدون[19] بما يقارب ما ذكره الغزالي إذ قصر علم الكلام على مذهب السلف وأهل السنة.

يستنتج من التعريفات السابقة ما يلي: إن علم الكلام يعتمد على منهج البحث والنظر والاستدلال العقلي كوسيلة لإثبات العقائد، ووظيفته الأساسية هي الاحتجاج العقلي على صحة العقائد ودفع شبه ودعاوى الخصوم، ويصل الأمر أحيانا لتصور الشبهة التي يمكن أن يوردها الخصم والرد عليها.

2.3 مفهوم علم الكلام الاسلامي عند المستشرقين:

لقد سعى المستشرقون في دراساتهم لعلم الكلام، إلى محاولة تحديد مفهومه، وقد اقتربت تعريفاتهم إلى حد بعيد من تعريفات علماء الكلام المسلمين، ولعل أشهر تعريف ما ورد في دائرة المعارف الإسلامية: " علم الكلام هو المبحث الذي يضع الحجج المنطقية في خدمة العقائد الدينية، ويتيح إعمال الفكر والتأمل والاستدلال في شرح مضمون العقيدة والدفاع عنها، وهو يتصدى أصلا للمشككين، ووظيفته الدفاع عن الدين" [20]، وهذا التعريف قد نظر إلى علم الكلام وعرّفه باعتبار الهدف والغاية منه.

ويذكر المستشرق المجري إجناس جولدزيهر **Ignác Goldziher** في معنى المتكلم: كان إسم المتكلمون يدل على من يجعل مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد أو العقيدة موضوع برهنة جدليّة، مجتلبا براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها. فكلمة متكلمون ترجع في الأصل إذا إلى المسألة الخاصة التي يكون عليها التدريب على التفكير النظري اللاهوتي، فيقال مثلا: هذا من المتكلمين في الإرجاء أي من هؤلاء الذين يعالجون المسألة التي أثارها المرجئة. وسريعا أخذ الاصطلاح يتّسع ويستعمل للدلالة على هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة بسبب الدّين كمبادئ لا تقبل المناقشة موضوع برهنة، فيتكلمون في تلك القضايا أو المبادئ ويعالجونها، ثم ينتهون بتركيز هذه المبادئ في صيغ يرون من الواجب أن تكون مقبولة حتى من الأدمغة المفكّرة. هذا النشاط الفكّري الذي وجّه هذا التوجيه، وسار في هذه الناحية الدينيّة أخذ اسم (علم الكلام) "[21].

بينما نجد أن دي بور **de boer** عرفه بقوله: " كانت الأقوال التي تصاغ كتابةً أو شفاهية على نمط منطقي أو جدلي تسمّى عند العرب في الجملة، وخصوصا في مسائل الاعتقادات (كلاما)، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمّون (متكلّمين)، وقد انتقل اللفظ من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلّمين وعلى ما يعتبر مبادئ لها ومقدمات"[22].

وعرّفه هنري كوربان **Henry Corbin** باعتبار الموضوع ومن وجهة نظر غربية قائلا: " يتصف علم الكلام وهو الفلسفة المدرسية في الإسلام بأنه جدلي عقلي صرف يتناول المفاهيم اللاهوتية" [23].

يتضح أن تعريف المستشرقين يقترب إلى حد كبير مما أورده علماء الإسلام في مؤلفاتهم، وحتى في سبب تسميته كلاما ومسمياته نحا المستشرقون نفس المنحى، وتشابه ما ذكروه إلى حد التطابق مع ما ورد في المصادر الإسلامية.

4. الفلسفة اليونانية كعامل من عوامل نشأة علم الكلام

ينبغي التذكير بأن الفلسفة اليونانية، ساهمت بشكل كبير في نمو علم الكلام وتطوره، حتى وصوله إلى الشكل النهائي لدى المتكلمين المتأخرين، فكيف ولجت هذه الفلسفة إلى البيئة الإسلامية؟ وكيف أثرت في علم الكلام؟

1.4 طرق تعرف المسلمين على الفلسفة اليونانية:

استعانت المسيحية والمذاهب الهندية والفارسية في وقت سابق لظهور الإسلام بالمنطق والفلسفة اليونانية في اثبات عقائدها، وقد تعرف المسلمون على الفلسفة الهيلينية [24] عن طريقهم قبل أن تتضح حركة الترجمة بشكل حقيقي، فكان عليهم التسلح بكل أدوات الفلسفة في سبيل الدفاع عن عقيدتهم، وصياغة الرد على المخالفين في قوالب مشابهة للشبهات التي طرحها هؤلاء الخصوم.

يقول ديلاسي أوليري **De Lacy O'Leary**: " وبدأ أثر الفكر الهيليني يظهر في نهاية العصر الأموي في صورة نقد للأفكار المقبولة في علم التوحيد الإسلامي، وليس لدينا هنا مبرر لأن نفترض أن المسلمين في هذه المرحلة كانوا على علم مباشر بالمادة الإغريقية، ولكن الاختلاط بمن ظلوا زمنا تحت المؤثرات الهيلينية كان سببا في حصول المسلمين على الأفكار العامة، ولا سيما عن طريق الاختلاط بالمسيحيين الذين أثرت عندهم الدراسات النفسية والميتافيزيقية والمنطق تأثيرا عظيما"[25].

ويقول كارل هينرش بكر **Carl Heinrich Becker** : " نعم لم يكن العرب هيلينيين إلا قليلا.. لم يكونوا حاملي هذا الصراع أو التصادم الفكري والروحي، فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهيلينية في البلاد التي فتحها العرب وغزوها، والآن: كيف بدأ هذا التراث القديم؟ ظهر لهم في ثوب الهيلينية المتأخرة، أعني في صورة المسيحية الشرقية، واليهودية اللاحقة على التوراة في صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية "[26].

وذكر محمد البهي أن المدارس المسيحية في الشرق الأدنى، كانت العامل الأساسي في انتقال الفلسفة إلى البيئة الإسلامية التي وصلت إليها وهي تحمل مسحة صوفية أو مسيحية أو وثنية [27]، إذن فلقد كانت الديانات السابقة وعلى رأسها المسيحية السبب الرئيس في تعرف المسلمين على الفلسفة اليونانية في بداية الأمر، لكن التعرف بشكل مفصل عليها كان في وقت لاحق.

لقد تعرف المسلمون فيما بعد بشكل أفضل على علوم اليونان وبشكل خاص الفلسفة والمنطق عن طريق حركة الترجمة، وقد بدأت بخطوات غير منظمة في عهد الأمويين، فكانت عبارة عن ميولات ذاتية واتجاهات شخصية وشغف بالعلم لدى بعض الشخصيات، كاهتمام خالد بن يزيد بن معاوية (85هـ) بدراسة العلوم، وولعه بالكيمياء

وعلوم الطبيعة، بعد أن أبعد عن الخلافة بعد موت أبيه، وكتب رسائل كثيرة في الميادين العلمية، ثم أمر بإحضار التراجمة وأمرهم بنقل بعض الكتب اليونانية إلى العربية، ونجد أن عمر بن عبد العزيز (101هـ) هو أيضا أمر التراجمة بأن ينقلوا بعض الكتب الطبية إلى العربية للحاجة الماسة إليها [28].

ومع قيام الدولة العباسية ارتقت حركة الترجمة لتصبح اتجاه عام تعبر عنه الدولة، ودخل المجتمع الإسلامي مرحلة التأسيس الحضاري بتأسيس العلوم والحواظر العلمية كبغداد، وقد بلغت ذروتها وعصرها الذهبي في عصر المأمون، وفيه ترجمت الفلسفة الميتافيزيقية والأخلاقية والنفسية، وقلما نجد علما نشأ فيما بعد إلا ووضعت أصوله في العصر العباسي [29].

ومهما تكن طرق تعرف المسلمين على الفلسفة اليونانية، فقد اهتم وانكب الكثير منهم على دراستها، وتأثر بها البعض منهم مما أدى إلى مزج موضوعات علم الكلام بالفلسفة، يقول ابن خلدون في هذا الصدد: " ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة؛ بحيث لا يتميز أحد الفنيين عن الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في الطوالع" [30] ومن الغزالي بدأ الكلام يأخذ المنحى الفلسفي واستخدام المنطق الأرسطي بدلا من المنطق الأصولي –على حد تعبير ابن خلدون–، وبدأت معالجة المشكلات الكلامية تأخذ الأسلوب الفلسفي ومصطلحاته واستخدام التقسيمات الذهنية، فمنذ أبي الهذيل العلاف ومن تلاه من المعتزلة، بدأ استعمال هذه المصطلحات، وعند الأشاعرة ابتداء من الرازي (ت 606هـ) غلب الطابع الفلسفي بشكل جلي خاصة في مؤلفه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين).

2.4 دعوى المستشرقين بعدم قدرة العرب على التفلسف:

إن اختلاط مصطلحات علم الكلام الإسلامي واقتباسه مفاهيم الفلسفة اليونانية دفع بعض الباحثين من المستشرقين ومن تأثر بهم من الباحثين المسلمين، إلى القول بأن علوم العرب وخاصة علم الكلام والفلسفة الإسلامية ماهي

إلا صورة للفلسفة الهلينية، وأنه من غير الممكن فهم المذاهب الكلامية إلا ممن كان على اطلاع ومعرفة دقيقة بالفلسفة اليونانية، لأن هذه المذاهب مؤسسة أصلا على علوم اليونان وفلسفتهم [31].

وقد خلصوا لهذا الرأي متأثرين بدعوى عدم قدرة العرب على التفلسف، وهذا لطبيعتهم، فقد قسّموا الناس إلى جنس آري وجنس سامي. والجنس الآري هو وحده القادر على التفلسف وإبداع مذاهب فلسفية، بينما الجنس السامي لا يقدر على ذلك؛ بحيث كل عمله هو نقل المعارف الفلسفية اليونانية وعدم الخروج عنها، ومن المستشرقين الذين يمثلون هذا الاتجاه: إرنست رينان **Ernest Renan** وليون جوتييه **Léon Gautier** إذ يقول هذا الأخير: " إن الجنس السامي والجنس الآري يتجهان في اتجاهين متضادين تمام التضاد، مثل طرفي مقابلة. فالعقلية السامية تميل إلى قرن الأشباه والأضداد دون ربطها بما يجعل منها وحدة، بل تتركها منفصل بعضها عن بعض، ثم تنتقل من إحداها إلى الأخرى دون واسطة بوثبة فجائية. أما في العقلية الآرية، فالأمر بالعكس، إذ أنها تنزع إلى ربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة، فلا تتنقل من طرف إلى آخر إلا بدرجات لا تكاد تكون محسا بها بالقدر الممكن. إنها تسير على نظام الألوان المذاب بعضها في بعض[32].

وامتدادا لدعوى رينان، فقد ذهب دي بور هو الآخر إلى أن العقل العربي عقل سامي لا يقدر على التفلسف، فيقول: " لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة، وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة، متفرقة لا رباط فيها[33]، ثم يسترسل قائلا: " ونكاد لا نستطيع أن نقول أنّ هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف وهم وإن اتّشحوا برداء اليونان فإن هذا الرداء لا يخفي ملامحهم الخاصة..." [34] إن دي بور يذكر صراحة أن بعض المسلمين لم يستطيعوا منع أنفسهم من التفلسف وهذا يناقض رأيه حول عدم قدرة الجنس السامي على التفلسف، ثم هو يشير بعدها إلى الفلسفة اليونانية التي تأثر بها المسلمون ولم تستطع أن تخفي إبداعهم وملامحهم الخاصة.

فكل من رينان وجوتيه ودي بور يقيم آراءه على دعوى التفرقة بين الجنسين –السامي والآري–، هذه الآراء منطلقة من المركزية الأوروبية، فخلال القرن الثامن عشر والنصف الأول من التاسع عشر، كان الدافع من خلالها إكمال الصورة الناقصة لانتقال الفلسفة من اليونان إلى العصر الحديث لأوروبا باعتبار أوروبا بلد الحضارة العالمية

والإنسانية، فدراسة الفلسفة الإسلامية في نظرهم، لا تتجاوز سوى غلق ثغرة القرون الوسطى التي غاب فيها العقل الأوروبي عن قيادة العالم، محاولة إكمال الصورة العامة للتاريخ وإثبات التفوق الأوروبي وأن تاريخه هو تاريخ الإنسانية جمعاء، وتاريخ فلسفته هو تاريخ الفلسفة العام، فلم يكن المسلمون خلال كل هذا التاريخ سوى وعاء نقل الفلسفة اليونانية، ليعيدها إلى أوروبا مجددا، ولكن هذه التفرقة لم يعد لها أثر بداية من القرن العشرين بين النفوذ الواسع الذي تمتعت به في القرن التاسع عشر، فهذا بول ماسون أورسيل **Paul Masson–Oursel** يقول: " لقد ساد في القرن التاسع عشر اعتقاد بوجود عناصر وأجناس مختلفة ينقسم إليها الناس. لكن العنصرية مهما اشتدت الآن أصبحت مقصورة على مجرد وضع سياسي. ولا نريد معارضة ما جاء به علم الأجناس البشرية من الأسانيد المدعمة فيما يتعلق بتعيين الأشكال المتميزة، إلا أننا نعلم علم اليقين أنه لا وجود للعناصر النقية إلا في بعض حالات التحديد. وعلى ذلك فالأمر خارج عن طور التجارب[35].

وفي وقتنا الراهن لم يعد للنظرية التي تفرق بين الشعوب بالاعتماد أسس بيولوجية أي قيمة علمية أو منهجية، وقد كانت تعكس في وقت سابق روحاً سياسية استعمارية تبنتها الدول الغربية الأوروبية لمواجهة الشعوب الأخرى، وتلقفها المستشرقون والباحثون في الغرب ومارسوا من خلالها امبريالية على الفكر الإسلامي عموما، ومهما حاول أصحابها إلباسها ثوب العلمية، إلا أن العلم الحديث أظهر تهافتها[36] .

من جهة أخرى أشار نفر آخر من المستشرقين إلى أن عدم إبداع من نسميهم بفلاسفة الإسلام، يرجع إلى أسباب عديدة، منها الكتاب المقدس للمسلمين أي القرآن الكريم، ومنها أيضا طبيعة العرب التي تتأثر بالأساطير والأوهام، وهذا التأثير بالأوهام يتنافى وإبداع المذاهب الفلسفية، ولكنها دعوى أيضا قائمة على خلفيات صراع ديني، لم تسلم من النقد حتى من قبل المستشرقين أنفسهم، إذ نجد المستشرق لويس غرديه **Louis Gardet** في بحثه عن نشأة علم الكلام، يشير إلى أن القرآن الكريم هو الذي انطلقت منه جميع العلوم الإسلامية، ومن بينها علم الكلام[37]. فيقول في بداية بحثه: "نقدم للقارئ مراحل التطور الذي انطلق من القرآن وكان نتيجة نشأة العلوم الإسلامية علما بعد علم، ولاسيما ذلك العلم الفرعي الذي عرف بعلم الكلام"[38].

3.4 توظيف المنطق اليوناني في علم الكلام الإسلامي:

لقد كان علماء الكلام يستعملون أدوات ومناهج الفلسفة اليونانية، بخلفيات إسلامية تعتمد على مقدمات مستمدة من المصادر الإسلامية، في هذا الصدد يقول جوستاف جرونيباوم **Gustave Grunebaum**: "كان القائمون بعلم الكلام يعملون بأدوات إغريقية، فكانت المصطلحات الإغريقية والمناهج الإغريقية والمسائل الإغريقية هي الموجهة لمحاولاتهم وجهودهم، ولكنهم كانوا يسلمون بالمقدمات الأساسية الإسلامية، التي كان الفلاسفة يرفضونها"[39] وهو بذلك يؤكد ما ذهب إليه ابن خلدون في حديثه عن فائدة المنطق الصوري، بل وفائدة في الفلسفة وثمرتها وهي : " شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين... فيستولي الناظر فيها (أي كتب الفلاسفة) بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات"[40]، ويمكن أن نلتمس قريبا من هذا الرأي عند أوليري لما قال: " ... حاولوا وهم مؤمنون بالقرآن أن يعبروا بعبارات تتطابق مع مبادئ الفلسفة" [41].

يورد هلموت ريتر **Hellmut Ritter** أن هناك إجماع بتأثر عموم الثقافة الإسلامية بالثقافة اليونانية ليس في شقيها المنطقي والمنهجي فقط بل في كل جزئيات الحياة الاجتماعية والسياسية وحتى العمارة وأساليب البناء قائلا: " هناك اتفاق بالإجماع على أن العالم الإسلامي كان متأثراً بقوة بالثقافة الهيلينية المتأخرة في مدن الشرق الأدنى. يظهر هذا التأثير في الهندسة المعمارية، والفلسفة وحتى في الأخلاق والعادات" [42] ووافقه أوليري في هذا الزعم مشيرا إلى أن: " القرون التي سبقت ظهور الإسلام مباشرة شهدت انتشار المؤثرات الهيلينية انتشارا واسعا ثابتا في كل شكل من أشكال الثقافة.. من علم، إلى فلسفة، إلى طراز بناء" [43]، ويظهر أن هناك تعميم ومبالغة غير علمية من قبل ريتر، فكان الأحرى إثبات الدراسات والأبحاث قبل نقل الإجماع بشكل جزافي، والتعميم بأن الثقافة العربية الإسلامية تأثرت في كل تفاصيلها بالثقافة اليونانية، في محاولة لسلب أي خصوصية لحضارة المسلمين ومصادرة كل انتاجها وتاريخها والقفز على أي إبداع في شتى ميادين الثقافة والعلم، لا شك أن هذه الآراء تنتج من منطلق المركزية الأوروبية التي تشبع بها المستشرقون خلال مسيرتهم التعليمية في البلاد الأوروبية.

إذن فالمقرر في الغالب الأعم، أن معظم المتكلمين استعانوا بالمنطق الصوري الأرسطي في جانبه المنطقي القائم على تنظيم الاستدلال وترتيب الحجج واجتناب الوقوع في المغالطات المنطقية، ولكن تميّز استخدامهم له بالانطلاق من أرضية إسلامية ومقدمات مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

ويذكر هاملتون جب **Hamilton Gibb** بعد أن تناول موضوع الأثر اليوناني في الفكر العربي من جهة الفلاسفة والمتكلمين المسلمين " من الخطأ البيّن أن نقول: إن علم الكلام الإسلامي محض فلسفة يونانية، في ثوب إسلامي، كذلك من الخطأ أيضاً أن ندّعي بأن التصوف الإسلامي محض تصوّف مسيحي في ثوب إسلامي. بل الصواب أن علم الكلام الإسلامي أفاد من الفلسفة والمنطق اليونانيين ليؤثل نظامه الفعلي على أساس المسلّمات والفروض القرآنية " [44].

ويشير أوليري إلى هذا المعنى الذي انتهى إليه جب: إن التراث اليوناني الذي تلقاه العرب قد ازدهر في بيئته العربية وقد تطور تطورا حقيقيا، فهم لم يكونوا مجرد نقلة له إلى من خلفه من الأمم فقد طابقوا ووفقوا بين مؤلفات العلماء الإغريق والهنود، وأحرزوا تقدما حقيقيا في علومهم[45].

فالمسلمون حتى باستعمالهم للمناهج اليونانية والمنطق الأرسطي، لم يمنعهم الإعجاب به من تقديم نقد علمي رصين لهذا المنطق، وبيان العور في المناهج والأفكار الوافدة، وفي ظل هذا النقد تلاقحت فلسفات إسلامية بفلسفة يونانية، منتجة علم كلام متميز، يقوم على أسس امتزجت فيها ابداعات المسلمين ومصادرهم بالعلوم اليونانية، لينتج وفق الجدل الهيجلي نموذج ثالث تمثّل في فلسفة إسلامية استفادت منها النهضة العلمية الأوروبية لاحقا.

4.4 تسرب آراء الفلاسفة اليونان إلى علم الكلام الإسلامي:

حتى نكون حياديين، ولا نمارس إمبريالية كتلك التي مارسها المستشرقون على تراثنا، ونسير في هذا البحث بموضوعية، سنورد الأدلة التي دفعت أكثر المستشرقين[46] إلى رد نشأة علم الكلام والفلسفة الإسلامية إلى المؤثرات

الخارجية وإلى وجود صلة تاريخية بين الثقافتين العربية واليونانية، فنذكر بعض الروايات من المصادر الإسلامية التي اعتمدها هؤلاء في دراساتهم للوصول إلى النتائج التي قرروها، ويجب علينا الوقوف على أسباب هذا الادعاء تمحيصا وبحثا قبل الحكم عليه بالصحة أو الخطأ، وسنحاول تصفح بعض مقالات المتكلمين التي اختلطت بالفلسفة، ونتبين من خلالها مدى علمية ما قرره معظم المستشرقين.

يذكر الشهرستاني عن الشيعة خاصة الهاشمية الكيسانية، أنهم قالوا إن لكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم[47] تأثرا بنظرية المثل لأفلاطون، وذكر البغدادي أن القول بتناسخ الأرواح عند الشيعة الغلاة مصدرها ما روي عن سقراط وأفلاطون وأتباعهما: " ذكر أصحاب المقالات عن سقراط وأفلاطون وأتباعهما عن الفلاسفة أنهم قالوا بتناسخ الأرواح، على تفصيل حكيناه عنهم في كتاب الملل والنحل"[48] ويورد النشار أن الخطابية هي الأخرى تأثرت بالأفلاطونية في قولها بالتناسخ[49]، وغلاة الشيعة أكبر تلامذة الفيثاغورثية الحديثة[50].

ويمكن أن نجد النظرة الفلسفية في مقالات الجهم، خاصة في مذهبه في الجبر [51] وتأويله للنصوص تأويلا عقليا، واستدلالاته المنظمة بالطرق الفلسفية، كما يذكر علي سامي النشار عن مقاتل أنه أخذ فكرة التجسيم والتشبيه من فكرة جسمية الموجودات عند الرواقية، التي كانت منتشرة في كنائس النصارى[52].

وقد كان أفلوطين يقول إن الله إنما يوصف بصفات سلبية، ولو أضيفت إليه صفة ما لكان ذلك تشبيها له بشيء من مخلوقاته، تنزه عن ذلك[53]، وقد اخذ ضرار وحفص الفرد عنه هذا فقالا: الباري تعالى قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وحيٌ أي ليس بميت، وأثبتا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو[54].

ويذكر الشهرستاني عن المعتزلة أن التأثير الأكبر للفلسفة كان عند شيخهم الأكبر أبو الهذيل العلاف: "كان أبو الهذيل العلاف شيخهم الأكبر، وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته"[55] إلى أن يذكر مذهبه في الصفات: " وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته وحده لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بها، بل هي ذاته..." [56]، ويقول: " طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام "[57] ونجده ينسب لشيوخ وأعلام المعتزلة مطالعة كتب الفلسفة والأخذ منها.

وعلى شاكلته يشير الأشعري إلى أن مذهب المعتزلة في الصفات هو مذهب الفلاسفة بعينه، غير أنهم لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كان يظهره الفلاسفة فأظهروا معناه، وذلك بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة سمع وبصر[58]، وقد قال الأشعري: "إن أبا الهذيل أخذ قوله من أرسطو، وهذا الأخير قال في بعض كتبه: إن البارئ علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فحسّن أبو الهذيل لفظة أرسطو وقال: علمه هو هو، وقدرته هو هو" [59]. ولقد أنكر عباد بن سليمان[60]، والقاضي عبد الجبار على أبي الهذيل قوله في الصفات فقال: إن في قول أبي الهذيل تناقضا فكيف يكون تعالى عالما بعلم ثم يكون علم ذاته؟ [61].

ويحكم دي بور على المعتزلة والأشاعرة على حد سواء بالأخذ من الفلسفة اليونانية معظم الآراء والأدلة إذ يقول: " رأينا فيما تقدر أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثرا قويا، فالمتكلمون من المعتزلة بل من خصومهم أخذوا من الفلاسفة آراءهم، ومعظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم، أو يحاربون بها مذهب خصومهم، وهم لم يأخذوا إلا ما احتاجوا إليه، أما غيره فلم يتعرضوا له، أو هم حاولوا إبطاله "[62].

كما يذهب البغدادي والشهرستاني إلى أن القول بالكمون وإنكار الجزء الذي لا يتجزأ أو القول به، إنما ظهر لدى المتكلمين نتيجة تأثرهم بملاحدة الفلاسفة[63]، وفي قول بعض المتكلمين بالجزء الذي لا يتجزأ كأساس لرؤية العالم وإثبات عدم أزلية الكون، يقول بينيس **S.Pines**: "واستقلال مذهب الإسلاميين عن التأثر بغيره –في مسألة الجوهر الفرد– أمر بعيد الاحتمال جدا"[64]. إن ما ذهب إليه بينيس صحيح من الناحية التاريخية، فالقول بالجوهر الفرد له سوابق كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي لدى اليونان القدماء ومذاهب الهنود المختلفة، وهناك فروق جوهرية بين مقالة المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، ومقالة الذريين القدماء[65] كديموقريطس **Democritus** وأبيقور **Epicurus** وغيره.

فديموقريطس يرى أن الوجود لا يخرج من اللاوجود، ومن ثم فالذرات قديمة ولا تخضع للفناء، وهي صغيرة مختلفة متحركة بذاتها منذ الأزل ودائمة الوجود، في حين يرى المتكلمون أنها حادثة أوجدها الله، وهي خاضعة لإرادته في حركتها، كما أن مذهب الفلاسفة يعد مذهبا ماديا طبيعيا ذو بعد واحد في تفسير الكون، أما مذهب المتكلمين

فهو مذهب متجاوز على حد تعبير الدكتور المسيري، أي أن الله تعالى هو مصدر الذرات وخالقها والمتحكم في حركتها وسكونها، اذن فقد أخذ علماء الإسلام مقالة الفلاسفة وأسبغوا عليها السبغة الإسلامية بغرض إثبات عدم أزلية العالم[66].

ويذكر الشهرستاني عن بشر بن المعتمر ميله إلى الطبيعيين من الفلاسفة، في قوله بالتولد[67]، وأفرط في ذلك بقوله إن العبد يخترع الألوان والطعوم والروائح، والإدراكات كلها من السمع والرؤية إذا كانت أسبابها من فعله، وحاول البعض الدفاع عن بشر في ذلك، ونسب إلى ابن الراوندي تحريف قوله في هذا المقام[68].

تحليل وتعقيب:

هذا بعض ما ورد، ومما احتج به المستشرقون في إثبات نتائجهم ودراساتهم التي يغلب عليها التسرع في إطلاق الأحكام، وتخفي وراءها نزعات ذاتية، وتراكمات تاريخية، وربما دوافع دينية أيضا، وتفتقر في أحيان كثيرة إلى العمق[69]، فيورد مستشرق من المستشرقين دليلا ذكره أحد المتمذهبين بالمذهب الأشعري عن أحد أعداءه، أو يرمي به معتزليّ أحد مخالفيه، على أنه دليل يدينه دون تثبت، ومعلوم أن العداء الذي كان بين مختلف المذاهب جعل الكثير من علماء الكلام يرمي غيره بتهمة الأخذ من الثقافات المختلفة في سبيل إثبات أنه على خطأ، فقد كانت معارضة علماء المسلمين للفلسفة الواردة شديدة جدا، إلى الحد الذي جعل الجاحظ يقول عن كتب الأوائل –أي من الفلاسفة– إنها من بين ما يخفى بعناية عن عيون الناس، مثل الشراب المكروه[70]، وهذا ما فعله الشهرستاني أو الأشعري ضد المعتزلة كما تقدم على سبيل المثال، لذا فالمنهج الصحيح هنا يقتضي التعامل بحذر شديد مع تلك الإشارات الواردة في كتب المخالف، وضمن اعتبارات وضوابط محددة، وقد عبّر أوتو بريتزل عن هذا بقوله: " إن أكبر المراجع التي كان يعتمد عليها حتى الآن في بيان الآراء الفلسفية لمتكلمي الإسلام الأولين هي مراجع تاريخ العقائد لإبن حزم والشهرستاني والإيجي، أو حتى من جاء بعدهم، وكل هؤلاء المؤلفين كانت لهم خبرة كبيرة في الفلسفة اليونانية، على تفاوت فيما بينهم، كما أنهم كلهم ينتمون إلى عصور كان علم العقائد الإسلامية قد تمثّل الآراء الأرسطية في صورة دينية فلسفية وجعلها جزءا من نفسه، بحيث إن محتوى هذا العلم نفسه لا يمكن تصوره مقطوع الصلة بفلسفة اليونان"[71]

إضافة إلى الأخذ ببعض المقالات منفردة، أو الشخصيات المتهمة في التاريخ الكلامي بأنها لا تمثل علماء الكلام المسلمين، ومحاولة إثبات من خلالها أن علم الكلام هو فلسفة هيلينية في قالب إسلامي وهذا منهج يتميز بالجنوح للذاتية ولا يسلم من النقد.

وهنا يمكن أن ننقل كلام الدكتور أحمد أمين (1945م) في حديثه عن أصالة علم الكلام: من قال أنه علم إسلامي بحت لم يتأثر بأي أثر بفلسفة اليونان وسائر الأديان فقط فقد أخطأ... ومن قال: أنه وليد الفلسفة اليونانية وحدها فقد أخطأ كذلك لأن الإسلام هو أساسه ومحوره الذي يدور عليه... والحق أنه مزيج منهما وشخصية المسلمين فيه أقوى من شخصيتهم في دراسة الفلسفة" [72].

فلا ريب أن علم الكلام قد استفاد في مراحله الأخيرة من الفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات ولا نشك أن الذي دعا إلى نشوئه كان الحاجة إلى الرد على الخصوم من أصحاب المذاهب المختلفة كالخوارج والمعتزلة والأشعرية... أما نشأة علم الكلام فكانت إسلامية خالصة ومظهرا من مظاهر عبقرية العرب يجب الإشارة اليها دائما [73].

فلقد كان التعامل مع الفلسفة الوافدة، والأفكار الواردة، يلقى من علماء المسلمين الحرص الشديد، والتحري والتثبت من مدى موافقته للعقيدة الإسلامية، وقد كتب المسلمون في الرد على الفلسفة مؤلفات أثرت المكتبة الكلامية، والبحوث الفلسفية فيما بعد، واستفاد منها الغرب في نهضته، فكتب الشهرستاني يهاجم الفلسفة مؤلفه (مصارع الفلاسفة)، وكتب الغزالي تهاتف الفلاسفة، واستمر نقد الفلسفة والمنطق الصوري على يد ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم بعده.

ويمكن أن نختم بحثنا بالقول إنّه في العصر الحديث وفي ظل النظريات السوسيو-أنثروبولوجية والنظريات الحديثة، والتسليم بأن التفلسف ظاهرة إنسانية عالمية، وبروز دراسات حول أثر الفلاسفة المسلمين في النهضة الأوروبية وفلاسفة الأنوار، سيظهر جليا دور الفلسفة الإسلامية وخصوصيتها بعيدا عن التحامل الأيديولوجي والعنصري الذي مثله الاستشراق الكلاسيكي خصوصا ضد الفلسفة الإسلامية.

وللحكم على الأثر والتأثير بين أفكار ومناهج ومعتقدات أمة وأخرى، يتطلب النظر في جملة من الشروط نذكرها:

– إثبات الاتصال المباشر، سواء عن طريق الاطلاع على الكتب أو التلمذة المباشرة.

– رد أي أسباب ذاتية أو موضوعية أو اجتماعية يمكن أن تكون سببا في نشأة القضايا والمسائل عند من نعتقد أنه خاضع للتأثر.

– عدم الاكتفاء بادعاء الوحدة بين المؤثر والمتأثر، ووجوب إثبات وحدة المنهج ووحدة المسائل بينهما، وألا تكون العبقرية متوفرة في اللاحق.

– أن يتحقق التشابه التام إلى حد التطابق، وأن تكون المسألة التي فيها التشابه من المسائل الخاصة، لا من المسائل الإنسانية العامة التي يمكن أن تجتمع العقول عليها [74].

– لا يجب المبالغة في الحكم بالأثر فقط لتشابه ألفاظ أو مصطلحات، بل ينبغي النظر إلى مضمون الفكرة المعبر عنها حتى وان اختلفت الألفاظ المعبر بها عنها[75].

5. خاتمة:

نخلص في نهاية بحثنا إلى مجموعة من النتائج، نذكر منها:

- إن مفهوم الاستشراق رغم إشكالية ضبطه إلا أن هناك شبه اتفاق على أنه ظل متشبّعا بالروح الاستعمارية للبيئة التي نشأ فيها.
- سعى المستشرقون للتحرر من مصطلح الاستشراق واستبداله بتخصصات مثل: والدراسات الإقليمية أو الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية التي تختص ببعض البلاد العربية والشرقية أو مناطق جغرافية محددة أو الدراسات الشرقية وغيرها.
- يقترب مفهوم علم الكلام في نظر المستشرقين إلى حد كبير مما ورد عند علماء الكلام المسلمين.
- إن دخول المعارف اليونانية المتنوعة إلى البيئة العربية الإسلامية كان أمراً تلقائياً وطبيعياً أعقب حركة الترجمة، وسبقه احتكاكهم بالمسيحين ممن استعانوا بالفلسفة اليونانية في وقت سابق.

- دعاوى المستشرقين بعدم أصالة علم الكلام راجع إلى خلفيات عنصرية كقولهم بأن الجنس السامي غير قادر على الابداع وإنتاج فلسفة أو أن كتاب المسلمين المقدّس كان سببا في عدم إبداع المسلمين، لكن هذه الدعاوى قد تم تجاوزها في كتابات المستشرقين المعاصرين.
- القول بأن الفلسفة الإسلامية هي مجرد فلسفة يونانية مشوهة، كان منطلقا من نزعة المركزية الأوروبية، فكانت الأبحاث في هذا المجال تحاول استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية وللفكر الأوروبي عامة، باعتبار تاريخ الفلسفة الأوروبية هو تاريخ الفلسفة العام.
- تأثر بعض المتكلمين بمقالات فلسفية وأخذوا بها لكن هذا الأمر لم يصل لدرجة تبني فرق كاملة للمقولات الفلاسفة اليونان، مما دفع المستشرقين الى اعتبار ذلك دليلا على أن علم الكلام محض فلسفة يونانية.
- علم الكلام الإسلامي مزيج من إبداع المسلمين وخصوصياتهم العقائدية، واستفادتهم من الفلسفات الوافدة خصوصا الفلسفة اليونانية.

ومن بين أهم التوصيات:

- يجب الاهتمام بالبحوث الاستشراقية في مجال علم الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية، وتجاوز النظرة التكفيرية أو تحريم الاشتغال بهذا التراث المعرفي المشرّف.
- يتطلب الوقت الحاضر بحث موضوعات عن مدى تأثر علماء الكلام بالفلسفات والثقافات الوافدة، وتخصيص أبحاث دقيقة عن كل متكلّم أو مدرسة كلامية.

6. قائمة المراجع:

<u>الكتب:</u>

1. ابن النديم، الفهرست، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1997.
2. ابن خلدون، المقدمة، ج1، ط2، دار الفكر، بيروت، 1988م.
3. ابن منظور، لسان العرب، ج5، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2005.
4. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ط2، مكتب النشر العربي، دمشق، 1939م.
5. أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996.
6. إجناس جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام.. تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، ط1، ترجمة: محمد يوسف موسى، منشورات الجمل، بيروت، 2009م.
7. أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 2، ط1، مطبعة الاعتماد، مصر، 1935.
8. أحمد رضا، معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)، ج3، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959.
9. إداورد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ط1، ترجمة محمد عناني، روية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
10. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، ج1، المكتبة العصيرية، بيروت، 1990.
11. أوتو بريتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ضمن مذهب الذرة عند المسلمين للدكتور بينيس، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1946م.
12. أورسيل ماسون، الفلسفة في الشرق، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار المعارف، مصر، 1945.
13. أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها للعرب، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة، القاهرة، 1962.
14. البغدادي، الفرق بين الفرق، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977.
15. التهانوي، كشاف مصطلحات الفنون والعلوم، ج1، ط1، مكتبة لبنان، شرق، 1996.

16. الجابري، الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية، ج1، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1985.

17. جوتيه ليون، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار الوراق للطباعة والنشر، بيروت، 2017.

18. جورج سارتون، تاريخ العلم، ج4، نهضة عصر الإسكندر، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، 2010.

19. جوستاف جرونيباوم، حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مكتبة مصر –بدون سنة–.

20. جولد زيهر، موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل، ضمن مجموعة التراث اليوناني، 1940.

21. دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م.

22. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، دمشق 2013م.

23. دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ط2، ترجمة: د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1997.

24. زادة طاش كبرى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج2، ط1، دار الكتب الحديثة، بيروت لبنان، 1985.

25. زقزوق محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.

26. زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1949.

27. س. بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1946.

28. ستيفن روز، علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، ترجمة: مصطفى فهمي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 148.

29. سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية في أصول علم الدين وعلم الكلام، منشورات: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1974.

30. السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ط1، مطبعة السعادة، مصر –بدون سنة–.

31. الشهرستاني، الملل والنحل، ط1، دار السرور، بيروت، 1948م.

32. عامر النجار، علم الكلام عرض ونقد، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 2003.

33. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط2، دار المعارف، مصر، 1989.

34. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط3، النهضة المصرية القاهرة، 1958.

35. عبد الرحيم بن محمد ابن الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1925.

36. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: هـ.ريتر ، مطبعة وزارة المعارف، إسطنبول، 1954.

37. عبد اللطيف العبد، قضايا من الفكر الإسلامي الحديث، ط1، دار الهاني بالقاهرة، 2005م.

38. عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت –بدون سنة–.

39. علي حسن الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة.

40. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1965.

41. الفراهيدي (ت: 175هـ)، العين، ج5، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1988.

42. فون كريمر، الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، ترجمة: مصطفى طه بدر، دار الفكر العربي، القاهرة –بدون سنة–.

43. فيصل عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

44. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ط1، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1998.

45. كارل هينرش بكر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، ضمن: التراث اليوناني في الحضارة العربية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1940.

46. لويس غرديه، ج قنواني، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ط1، ترجمة: صبحي الصالح وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، 1969.

47. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1982.

48. محمد الزيني، المسترقون وعلم الكلام، ط2، دار اليقين، القاهرة، 2015.

49. محمد عبد الخالف عضيمة، المغني في تصريف الأفعال، دار الحديث، بدون تاريخ.

50. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراءه الكلامية والفلسفية، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1946.

51. محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، ج1، ط5، دار الجامعات المصرية الإسكندرية، 1974.

52. مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح مختصر التصريف العِزّي في فن الصرف، ط1، الكويت، 1983.

53. موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج 24، ط1، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الامارات، 1998.

54. نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، مصر، 1962م.

55. نيكلسون، تاريخ الأدب العباسي، ترجمة: صفاء خلوصي، المكتبة الأهلية، بغداد، 1967.

56. هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ط3، دار العلم للميلايين، بيروت، 1979.

57. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط2، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، 1998.

الاطروحات:

58. رشدي عبد الستار محمد، الأثر الأفلاطوني في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير بجامعة القاهرية كلية دار العلوم، 1998.

المراجع الأجنبية:

59. Bernard Lewis." The Question of Orientalism. In New York Times Review of Books. June 24,1982.

60. Burent, Greek philosophy from Thales to plato, London, 1943.

61. Laraousse super Major (Dictionnaire encyclopédique), Paris 2006.

62. Weber, History of philosophy, New York, 1928.

. الهوامش:

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج5، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص913-914. (مادة شرق)

[2] الفراهيدي (ت: 175هـ)، العين، ج5، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1988، ص38.

[3] محمد عبد الخالف عضيمة، المغني في تصريف الأفعال، دار الحديث، بدون تاريخ، ص 130. مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح مختصر التصريف العِزّي في فن الصرف، ط1، الكويت، 1983، ص41.

[4] أحمد رضا، معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)، ج3، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959، ص 310.

[5] علي حسن الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ص 12.

[6] Laraousse super Major (Dictionnaire encyclopédique), Paris, 2006, p745.

[7] إداورد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ط1، ترجمة محمد عناني، روية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص 44-46.

[8] زقزوق محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص24.

[9] إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 44-46.

[10] نفس المرجع، ص 44-46.

[11] Bernard Lewis." The Question of Orientalism. In **New York Times Review of Books**. June 24,1982. Pp. 49-56.

[12] Bernard Lewis. " The Ouestion of Orientalism." Op., Cit.

[13] سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية في أصول علم الدين وعلم الكلام، منشورات: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1974م، ص4.

[14] أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1996، ص86.

[15] عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت -بدون سنة-، ص7.

[16] التهانوي، كشاف مصطلحات الفنون والعلوم، ج1، ط1، مكتبة لبنان، شرق، 1996م، ص29.

[17] زادة طاش كبرى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج2، ط1، دار الكتب الحديثة، بيروت لبنان، 1985، ص30.

[18] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ط2، مكتب النشر العربي، دمشق، 1939م، ص81.

[19] ابن خلدون، المقدمة، ج1، ط2، دار الفكر، بيروت 1988م، ص480.

[20] موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج 24، ط1، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الامارات، 1998، ص 7369.

[21] إجناس جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام.. تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، ط1، ترجمة: محمد يوسف موسى، منشورات الجمل، بيروت، 2009م، ص135.

[22] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، 2013م، ص44.

[23] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط2، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، 1998، ص 181.

[24] للحضارة اليونانية عصر -هيليني- وعصر هيلنستي: والعصر الهيليني هو عصر الحضارة اليونانية في نشأتها وتطورها ونضجها في بلاد اليونان ومستعمراتها بوجه عام، وحول أثينا بوجه خاص، وهو يبدأ من القرن السادس قبل الميلاد ويمتد حتى انتصار الدولة المقدونية على بلاد اليونان. أما العصر الهيلنستي فيبدأ عند الإسكندر ويمتد عدة قرون بعده حتى زمن المسيح تقريبا، ويمتاز بانتشار الحضارة الهيلينية ذاتها، من حوض البحر المتوسط حتى نهر السند شرقا، أنظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، ج4، نهضة عصر الإسكندر، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، 2010، ص32. ود نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، مصر، 1962م، ص19.

[25] دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ط2، ترجمة: د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1997، ص 16.

[26] كارل هينرش بكر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، ضمن: التراث اليوناني في الحضارة العربية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1940، ص6.

[27] محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1982، ص149، 229، 230.

[28] ابن النديم، الفهرست، ط2، دار المعرفة، بيروت 1997، ص338. والسيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ط1، مطبعة السعادة، مصر -بدون سنة-، ص10.

[29] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 2، ط1، مطبعة الاعتماد، مصر، 1935، ص13.

[30] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 591.

[31] دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت 1981م، ص27. وديلاسي أوليري، مرجع سابق، ص16.

[32] جوتيه ليون، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار الوراق للطباعة والنشر، بيروت، 2017، ص105.

[33] دي بور، مرجع سابق، ص13.

[34] نفس المرجع، ص51.

[35] أورسيل ماسون، الفلسفة في الشرق، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار المعارف، مصر، 1945، ص20.

[36] انظر: ستيفن روز، علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، ترجمة: مصطفى فهمي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 148، ص 80-87.

[37] ونجد هذا الرأي عند علماء المســـلمين أنظر: عامر النجار، علم الكلام عرض ونقد، مكتبة الثقافة الدينية، مصـــر، 2003، ص27. فيصل عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص41.

[38] لويس غرديه، ج قنواني، فلســفة الفكر الديني بين الإســلام والمســيحية، ط1، ترجمة: صــبحي الصــالح وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، 1969، ص 27.

[39] جوستاف جرونيباوم، حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مكتبة مصر -بدون سنة-، ص412.

[40] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 713.

[41] دي لاسي أوليري، مرجع سابق، ص13.

[42] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: هـ.ريتر ، مطبعة وزارة المعارف، إسطنبول، 1954، ص3.

[43] أوليري، المرجع السابق، ص61.

[44] هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ط3، دار العلم للميلايين، بيروت، 1979، ص276.

[45] أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها للعرب، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة، القاهرة، 1962، ص5.

[46] أنظر: فون كريمر، الحضارة الإسلامية، ترجمة: مصطفى طه بدر، دار الفكر العربي، القاهرة -بدون سنة-، ص73، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ونيكلسون، تاريخ الأدب العباسي، ترجمة: صفاء خلوصي، المكتبة الأهلية، بغداد 1967، ص155، أوليري، علوم اليونان، ص162-193، جولدزيهر، العقيدة والشريعة، ص84.

[47] الشهرستاني، الملل والنحل، ط1، دار السرور، بيروت، 1948م، ص172،173.

[48] البغدادي، الفرق بين الفرق، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977، ص254.

[49] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص335.

[50] نفس المرجع، ص97.

[51] نفس المرجع، ص151.

[52] نفس المرجع، ص341.

[53] زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1949، ص335. ومحمد البهي، مرجع سابق، ص185.

[54] الشهرستاني، مرجع سابق، ص90. والبغدادي، مرجع سابق، ص214،215. والأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، ج1، المكتبة العصرية، بيروت، 1990، ص226. ويذكر الأشعري أن ضرار ظهر أيام واصل بن عطاء.

[55] الشهرستاني، مرجع سابق، ص29.

[56] نفس المرجع، ص50.

[57] نفس المرجع، ص29.

[58] الأشعري، مرجع سابق، ص483.

[59] نفس المرجع، ص485.

[60] أحد مشائخ المعتزلة، ومن أصحاب هشام الفوطي رئيس فرقة الهشامية من المعتزلة، أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص71.

[61] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ط1، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت 1998، ص183.

[62] دي بور، مرجع سابق، ص212.

[63] البغدادي، مرجع سابق، ص113. والشهرستاني، مرجع سابق، ج1، ص55.

[64] س. بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1946، ص121.

[65] يمكن الاطلاع بشيء من التفصيل على مذاهب اليونانيين في المصادر التالية:

Weber, History of philosophy, New York, 1928, p :36-39

Burent, Greek philosophy from Thales to plato, London, 1943, p 180-191

ومحمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، ط5، ج1، دار الجامعات المصرية الإسكندرية، 1974، ص106-108.

وعبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط3، النهضة المصرية القاهرة، 1958، ص151-156.

[66] للاطلاع على البحث بشكل مفصل أنظر: بينيس، مرجع سابق، ص131 وما بعدها.

[67] الشهرستاني، مرجع سابق، ص36-63. والبغدادي، مرجع سابق، ص157.

[68] عبد الرحيم بن محمد ابن الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1925، ص132.

[69] عبد اللطيف العبد، قضايا من الفكر الإسلامي الحديث، ط1، دار الهاني بالقاهرة، 2005م، ص25-26.

[70] أنظر: جولد زيهر، موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل، ضمن مجموعة التراث اليوناني، 1940، ص124، 133، 135.

[71] أوتو بريتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ضمن مذهب الذرة عند المسلمين للدكتور بينيس، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1946م، ص131.

[72] أحمد أمين، مرجع سابق، ص16.

[73] محمد الزيني، المسترقون وعلم الكلام، ط2، دار اليقين، القاهرة، 2015، ص100.

[74] ذكرها: رشدي عبد الستار محمد، الأثر الأفلاطوني في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير بجامعة القاهرية كلية دار العلوم، 1998، ص106-107، عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط2، دار المعارف، مصر، 1989، ص184.

[75] محمد عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراءه الكلامية والفلسفية، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1946.ص126.